

# FEMINISMO, ANTIFEMINISMO, CATOLICISMO Y ANTICLERICALISMO EN LA TRANSICIÓN POLÍTICA A LA DEMOCRACIA

Mónica Moreno Seco  
Universidad de Alicante

En el complejo periodo de cambio desde el fin de la dictadura en 1975 a la consolidación de la democracia en 1982, se conformó una nueva ciudadanía democrática femenina, entendida no sólo como una ampliación de derechos y libertades, sino también como un ensanchamiento de los espacios de actuación y participación de mujeres.<sup>1</sup> Diversas plataformas políticas, sindicales o cívicas permitieron el despliegue de propuestas y movilizaciones de mujeres. Una de las más importantes fue el feminismo, que consiguió que los derechos de las mujeres se incorporaran a la agenda política de estos años, contribuyendo así a la construcción de una cultura democrática y a una manera de pensar la ciudadanía en femenino.<sup>2</sup> Esta ciudadanía femenina se desarrolló en clave igualitaria, sin renunciar a algunas reivindicaciones específicas. Se demandaba la igualdad en la vida política y profesional pero también en el matrimonio, la abolición del delito de adulterio, la aprobación del divorcio, la legalización de los anticonceptivos y la despenalización del aborto, así como la derogación de la Ley de Peligrosidad Social, que castigaba el lesbianismo y la prostitución.<sup>3</sup> Aunque se ha subrayado poco, el debate político y social en torno a dichos derechos no puede disociarse de la controversia sobre las relaciones Iglesia-Estado en el nuevo régimen democrático, pues aspectos que la jerarquía eclesiástica vinculaba a la moral y la familia, y la izquierda a la conquista de nuevas libertades para las mujeres, se convirtieron en terreno abonado para la polémica.

1. Pamela Radcliff: «Citizens and housewives: the problem of female citizenship in Spain's transition to democracy», *Journal of Social History*, 36, 1 (2002), pp. 77-78.

2. Mary Nash: *Dones en transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en la Barcelona de la Transició*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, pp. 9-12.

3. Un análisis pormenorizado en Mercedes Agustín Puerta: *Feminismo: identidad personal y lucha colectiva (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)*, Granada, Universidad de Granada, 2003, pp. 209-270.

La identificación esquemática e intemporal de feminismo con laicismo y catolicismo con antifeminismo ha sido cuestionada,<sup>4</sup> al demostrarse el arraigo de estereotipos antifeministas en el discurso anticlerical de izquierda y el destacado dinamismo del feminismo católico, fenómenos especialmente importantes en el primer tercio del siglo XX.<sup>5</sup> Pero en la Transición Política a la Democracia la pluralidad de voces en el catolicismo se multiplicó de forma exponencial, en un contexto en que irrumpieron con fuerza los postulados feministas, por lo que, a pesar de la pervivencia de opiniones clericales antifeministas y de manifestaciones de anticlericalismo feminista, se extendió el catolicismo feminista de izquierdas e incluso surgió un anticlericalismo antifeminista católico. Dicho de otra manera, al cruzar la polémica clericalismo-anticlericalismo y el debate feminismo-antifeminismo, el resultado fue un amplio abanico de propuestas e intersecciones. Este trabajo, que estructura la diversidad de posiciones del complicado panorama político y social de la Transición a partir de su actitud ante dos de las cuestiones más controvertidas del momento, el divorcio y el aborto, no pretende delimitar espacios acotados y cerrados, sino ámbitos de fronteras porosas y permeables.

Partiendo de una definición de cultura política como «contexto de significados en el que se mueve la vida política de una comunidad y que se expresa o plasma en diferentes formas o estructuras simbólicas (discursos, creencias y valores, lenguajes, rituales, etc.)»,<sup>6</sup> se va a prestar atención a la incorporación, en el proceso de Transición democrática, de las nuevas categorías discursivas del feminismo (como patriarcado o derecho al propio cuerpo) en las culturas políticas católicas y laicas, o a una reacción en contra de ellas en algunos sectores del catolicismo y en las culturas políticas de la extrema derecha. No puede olvidarse que desde las últimas décadas del franquismo surgió una nueva cultura política católica, en cuyo seno algunas mujeres empezaron a defender principios como la igualdad, la libertad, la democracia e incluso el feminismo; en esa época además las culturas políticas de izquierda fueron mostrando mayor interés por los postulados feministas.<sup>7</sup> Cuando, en un contexto de consolidación de libertades pero también de pervivencia de mentalidades, discursos y prácticas misóginas heredadas de

4. Inmaculada Blasco: «Feminismo católico», en I. Morant (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. IV-Del siglo XX a los umbrales del XXI*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 55 y M.<sup>a</sup> Pilar Salomón Chéliz: «Mujeres, religión y anticlericalismo en la España contemporánea: ¿para cuándo una historia desde la perspectiva de género?», en A. Álvarez y otros (coords.): *El siglo XX: balance y perspectivas. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Valencia, Fundación Cañada Blanch-Universitat de València, 2000, pp. 237-245.

5. M.<sup>a</sup> Pilar Salomón Chéliz: «¿Espejos invertidos? Mujeres clericales, mujeres anticlericales», *Arenal*, 11:2 (2004), pp. 87-111. Inmaculada Blasco: *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

6. Jorge Benedicto: «Los débiles fundamentos de la cultura política de la izquierda en España», *Historia y Política*, 20 (2008), p. 185.

7. Mónica Moreno Seco: «Mujeres y culturas políticas en el franquismo y el antifranquismo», *Pasado y Memoria*, 7 (2008), pp. 165-185.

la dictadura,<sup>8</sup> este lenguaje feminista afloró en el debate público, se encontró con fuertes resistencias que dieron lugar a la aparición de un abierto antifeminismo.

Por otro lado, es cierto que en la Transición el anticlericalismo perdió la relevancia política que había tenido en el primer tercio del siglo XX, debido al cambio que desde los años sesenta experimentaron las culturas políticas de izquierda, que pasaron a considerar a algunos cristianos y escenarios religiosos como aliados,<sup>9</sup> y porque dejó de ser patrimonio de la izquierda, al aparecer manifestaciones anticlericales también entre católicos conciliares, católicos integristas y la extrema derecha.<sup>10</sup> Sin embargo, el anticlericalismo, concebido no como movimiento activo sino como discurso, se convirtió en un elemento destacado en el debate sobre la ampliación de los derechos de las mujeres, frente a posiciones clericales sustentadas por distintas corrientes del catolicismo.

En las culturas políticas de izquierda, por tanto, se retomaron y a veces reformularon las críticas anticlericales al impulsar y asumir principios feministas. Hay que tener en cuenta que el anticlericalismo no puede ser entendido como mero rechazo a la Iglesia, sino como un proyecto de transformación social ambicioso que defiende la libertad de conciencia, la secularización del Estado y la modernización de la sociedad.<sup>11</sup> En este sentido, la construcción de un Estado democrático que integrara en condiciones de igualdad a las mujeres suponía un replanteamiento del alcance político de la doctrina católica y una crítica a las resistencias de la Iglesia a perder influencia política y social. En las dos fuerzas hegemónicas de la izquierda, el PCE y el PSOE, la participación de cristianos y, en el primer caso, la militancia antifranquista común con católicos, hicieron que se distinguiera entre la institución eclesíástica y los movimientos contestatarios cristianos, pero hubo críticas a la doctrina moral católica tradicional y sus defensores. El feminismo, por su parte, reprodujo imágenes y lenguajes anticlericales que no siempre se diferenciaban de los tradicionales y retrataban a sacerdotes aferrados al poder, oscurantistas y reaccionarios, y sacó este discurso a la calle, aun sin alcanzar ni la virulencia ni la capacidad de movilización del primer tercio de siglo.

Mayor heterogeneidad presentaban las culturas políticas católicas. Siguiendo la clasificación de Berzal, puede hablarse de católicos rupturistas radicales, aperturistas moderados y una minoría integrista:<sup>12</sup> al aplicarla al debate en torno a los derechos de

8. Vicenta Verdugo Martí: «El movimiento feminista valenciano durante la transición democrática», en *IV Congreso Internacional Historia de la Transición en España. Sociedad y movimientos sociales*. Almería, 2009, CD-Rom, p. 745.

9. Rafael Cruz: «“Sofía Loren, sí; Montini, no”. Transformación y crisis del conflicto anticlerical», *Ayer*, 27 (1997), pp. 181-217.

10. Alfonso Botti y Nieves Montesinos: «Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia», en E. La Parra López y M. Suárez Cortina (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 328-333.

11. Emilio La Parra López: «Anticlericalismo», en J. Fernández Sebastián y J. F. Fuentes (dirs.): *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 109-113.

12. Enrique Berzal de la Rosa: «Católicos en la lucha antifranquista. Militancia sindical y política», *Historia del Presente*, 10 (2007), p. 13.

las mujeres, el panorama varía un poco y estaría compuesto por un catolicismo abiertamente feminista (católicas feministas, algunos teólogos y sacerdotes); un catolicismo moderado que aceptaba una teórica igualdad entre mujeres y hombres, admitía la separación Iglesia-Estado y por tanto el divorcio civil y otros derechos, pero no el aborto (DC, UCD); y un catolicismo antifeminista (episcopado, AP, organizaciones pro-vida), que en ocasiones era además anticlerical (grupos reducidos de extrema derecha). No siempre resulta fácil establecer los límites entre estas distintas culturas católicas. En el primer caso, junto con algunas voces de clérigos y teólogos, muy minoritarias pero de fuerte impacto mediático, debe subrayarse la presencia de mujeres herederas de la nueva identidad católica femenina que se había ido gestando desde finales de los años cincuenta y que cobró impulso con la doctrina del Vaticano II, alejada de las posiciones nacional-católicas franquistas.<sup>13</sup> Puede hablarse, en consecuencia, de una identidad católica femenina en transición, que discurrió por diversas culturas políticas, al pasar del antifeminismo franquista al feminismo católico y del feminismo católico a, en ocasiones, el anticlericalismo feminista. En segundo lugar, la definición de los católicos moderados como feministas o antifeministas depende de la coyuntura concreta o el tema de debate. No puede olvidarse que en muchos de esos colectivos convivían corrientes políticas diversas y que existían discrepancias entre las mujeres —algunas de ellas vinculadas también al feminismo— y la jerarquía de los partidos. En tercer término, el episcopado, que en su mayor parte aceptó la democracia, defendió sin embargo tesis clericales y se opuso abiertamente al divorcio y los derechos reproductivos, en consonancia con diversas asociaciones católicas y con AP, formación política que decía representar al franquismo modernizado. Por último, la extrema derecha extraparlamentaria desplegó un discurso antifeminista y anticlerical —en un sentido restringido— contra el catolicismo progresista e incluso moderado, que se tradujo en una acción, esta vez sí, violenta.

## FEMINISMO Y ANTICLERICALISMO EN LA IZQUIERDA LAICA

En las culturas políticas de izquierda, la reactivación del discurso anticlerical durante la transición experimentó notables desplazamientos. En primer lugar, ni el republicanismo ni el anarquismo, que en el primer tercio de siglo habían impulsado la crítica anticlerical, recuperaron su espacio político, quedando relegados a agrupaciones marginales. En segundo término, aunque entre comunistas y socialistas pervivió la defensa de un Estado laico y la crítica a las pretensiones clericales del episcopado, el anticlericalismo se hizo especialmente patente en el feminismo. Por otro lado, las opiniones anticlericales mantuvieron el rechazo a la injerencia eclesiástica en los asuntos públicos, pero cobraron especial relevancia los ataques a la Iglesia vinculados a su

13. Mónica Moreno Seco: «Religiosa y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición», *Arenal*, 12, 1 (2005), pp. 61-89.

negativa a aceptar derechos y libertades de las mujeres. Hasta ese momento, más allá de llamadas genéricas al progreso de las mujeres con el avance del laicismo, la visión de la mujer que afloraba en el discurso anticlerical (republicano) era el de un ser indefenso y sometido a los dictámenes del confesor, desde presupuestos misóginos.<sup>14</sup> En la transición, los presupuestos igualitarios y las categorías feministas impregnaron a todo el anticlericalismo de izquierda, de manera que esa imagen fue sustituida por la de una ciudadana con iguales deberes y derechos que el varón.

Entre los partidos políticos laicos, los ataques a la Iglesia y la doctrina emanada por la jerarquía en contra de los derechos de las mujeres provinieron en especial de los grupos políticos de extrema izquierda o de comisiones de mujeres y juveniles del PCE y el PSOE. Basten algunos ejemplos. Tanto el Movimiento Comunista como la Liga Comunista Revolucionaria publicaron folletos en que acusaban al catolicismo de legitimar la opresión de las mujeres y el patriarcado.<sup>15</sup> En los mismos términos se manifestaron la I y la II Conferencias sobre la Mujer organizadas por el PCE, de 1976 y 1978.<sup>16</sup> La Comisión por la Liberación de la Mujer del PCE, junto con la Fundación de Investigaciones Marxistas, coordinó en marzo de 1981 unos Encuentros sobre Feminismo y Política, en que se censuró la actitud de la Iglesia, que no renunciaba a la hegemonía ideológica en asuntos relacionados con la familia, la sexualidad o la educación.<sup>17</sup> En el ámbito del PSOE, en 1977 *Renovación*, órgano de las Juventudes Socialistas, responsabilizaba a la moral católica de la nula educación sexual de los jóvenes, obligándoles a acudir al aborto.<sup>18</sup>

No obstante, el anticlericalismo no constituía un elemento central de los programas ni del lenguaje oficial de la izquierda hegemónica. Como señala Pérez Ledesma, los principales partidos progresistas se moderaron y pasaron del marxismo y la dictadura del proletariado a la defensa de la democracia y la modernización de España.<sup>19</sup> Al desprenderse de sus referentes teóricos clásicos para abrazar el lenguaje de la democracia y la modernidad, en un proceso que ha estudiado Benedicto,<sup>20</sup> también rebajaron las alusiones anticlericales. Es decir, los cambios en la sociedad española, cada vez más secularizada, la transformación de la propia Iglesia, al mostrar una pluralidad que hacía más difícil su adscripción a posiciones exclusivamente reaccionarias, y sobre todo la aparición de una nueva cultura política de izquierdas contribuyeron a que el

14. M.<sup>a</sup> Pilar Salomón Chéliz: «Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX», *Feminismo/s*, 2 (2003), pp. 41-58.

15. Por ejemplo, en *La opresión de la mujer*, MC. Serie Liberación de la Mujer. s. f., p. 9 y *Por un movimiento autónomo de mujeres*, LCR-IV.<sup>a</sup> Internacional. s. f., p. 3.

16. *Hacia la liberación de la mujer. Informe aprobado en la I Conferencia del PCE sobre la Cuestión Femenina*. PCE, 1976, p. 3; y *Por la liberación de la mujer. Manifiesto del Partido Comunista de España*, PCE, 1978, pp. 5-6.

17. *Encuentros sobre Feminismo y Política. Marzo 1981*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas/Comisión por la Liberación de la Mujer PCE, 1981, pp. 5 y 60-63.

18. *Renovación*, 1, 1977.

19. Manuel Pérez Ledesma: «Presentación» al monográfico «Las izquierdas en la España democrática», *Historia y Política*, 20 (2008), p. 17.

20. Jorge Benedicto: «Los débiles fundamentos...».

anticlericalismo perdiera protagonismo político.<sup>21</sup> Este proceso se observa en especial en el PCE —cuya oratoria estaba tan impregnada de referentes feministas que se definía como el partido de la liberación de la mujer—,<sup>22</sup> formación que primó las llamadas a la colaboración con los cristianos progresistas sobre las diatribas anticlericales. Es muy significativo, en este sentido, que ante unas declaraciones antifeministas del primado Marcelo González sobre el divorcio, el diputado comunista Josep Solé Barberá hiciera un llamamiento a cristianos y no cristianos a superar las equivocaciones de los años treinta y formar un frente unido contra el *neointegrismo*.<sup>23</sup> Incluso en la II Conferencia de la Mujer mencionada antes, se valoraron positivamente las corrientes renovadoras y contestatarias en la Iglesia y se afirmó que igual que la fe podía ser un factor de incorporación de cristianos al socialismo, también podía convertirse en factor de combate de la discriminación de la mujer en la sociedad.<sup>24</sup> De hecho, en algunos de los debates promovidos por la Fundación de Investigaciones Marxistas, afín al PCE, se convocó a cristianos para avanzar en una reflexión conjunta.<sup>25</sup>

En el PSOE se concedió menos importancia al tema y se abandonaron pronto las críticas anticlericales de la etapa republicana, en un contexto de decantación hacia posiciones moderadas: en palabras de Santos Juliá, se cambió el lenguaje de transición al socialismo por el lenguaje de consolidación de la democracia.<sup>26</sup> Por otra parte, la defensa de los derechos de las mujeres por parte del socialismo no se entiende sin la labor de algunas dirigentes y agrupaciones en el partido, que consiguieron una mayor integración de las reivindicaciones feministas en el programa del PSOE.<sup>27</sup> En los debates en las Cortes, los socialistas defendieron la supremacía del derecho civil sobre el canónico con un tono moderado: en la discusión sobre el proyecto de ley de divorcio, el diputado Virgilio Zapatero dijo que su grupo respetaba los acuerdos con la Santa Sede, pero que la Constitución debía primar. Excepcionales fueron declaraciones como las del diputado Vicente Sotillo, quien, acusado de querer defender la ley de 1932, repuso que prefería esa disposición al Concilio de Trento.<sup>28</sup>

21. Insiste en el último factor R. Cruz: «“Sofía Loren, sí; Montini, no”...».

22. Según Gunther y Blough, que citan algunas declaraciones de dirigentes comunistas, el PCE mantuvo una posición bastante neutral en las cuestiones Iglesia-Estado en el proceso de redacción de la Constitución (Richard Gunther y Roger A. Blough: «Conflicto religioso y consenso en España: historia de dos constituciones», *Revista de Estudios Políticos*, 14 (1980), p. 79). Sobre el feminismo y el PCE, *vid.* Mónica Moreno Seco: «A la sombra de Pasionaria. Mujeres y militancia comunista (1960-1982)», en *La historia de las mujeres: perspectivas actuales. XIII Coloquio Internacional AEIHM*, 19, 20 y 21 de octubre de 2006, Barcelona, 2006, CD-Rom.

23. *Cambio* 16, 462, 12-X-1980.

24. *Por la liberación de la mujer. Manifiesto del Partido Comunista de España*, PCE, 1978, pp. 5-6.

25. Luis Enrique Sánchez, Mario Pérez Blanco, Ángel Sopeña, Manuela Arribas, Pedro Marsset y otros: *El aborto. Un tema para debate*, Madrid, Ayuso/Fundación de Investigaciones Marxistas, 1982.

26. Santos Juliá: «Socialista», en J. Fernández Sebastián y J. F. Fuentes (dirs.): *Diccionario político y social del siglo XX...*, pp. 1115-1116.

27. Rosa M.<sup>a</sup> Capel Martínez: *Socialismo e igualdad de género. Un camino común*, Madrid, Pablo Iglesias, 2007, pp. 97-113.

28. *La Vanguardia*, 25-III-1981 y 3-IV-1981.

Por el contrario, el anticlericalismo fue un ingrediente destacado en las reflexiones y propuestas del movimiento de mujeres. Las críticas alcanzaron no sólo a la jerarquía o a los grupos políticos católicos, sino incluso al papa. Además, en ocasiones utilizó un tono burlón que le distinguía de otros anticlericalismos y parecía recuperar algunos estereotipos del primer tercio de siglo, aunque también estaba relacionado con el carácter trasgresor que voluntariamente se quiso imprimir al feminismo. Se hizo presente en las movilizaciones feministas, como se observa en las concentraciones frente a los tribunales eclesiásticos, en las protestas por la visita de Juan Pablo II en 1982 o en las recurrentes alusiones anticlericales en pancartas y eslóganes de las manifestaciones. Se convirtió, en fin, en un elemento identitario común del movimiento feminista, más allá de la heterogeneidad de posiciones entre partidarias de la lucha por una igualdad formal y enemigas de toda institución matrimonial o familiar.

Las feministas desarrollaron una enérgica crítica a la doctrina religiosa que, a su juicio, fundamentaba ideológicamente la subordinación de las mujeres y legitimaba la familia patriarcal, junto con otros discursos como el médico, el legislativo o el de los medios de comunicación. Según el Colectivo Jurídico Feminista:

La religión ha jugado un papel predominante en el mantenimiento del orden patriarcal y de los tabúes que en él imperan, lo prohibido por la Ley política era prohibido por la ley religiosa, equiparando de esta forma delito y pecado.<sup>29</sup>

#### Una doctrina que encarnaba

una Iglesia machista, capitalista y reaccionaria, (...) una Iglesia sexista que niega el placer y el deseo en la mujer y que confunde la sexualidad con maternidad sometiéndola a la reproducción y al placer del hombre.<sup>30</sup>

Además, se consideraba a la Iglesia como una institución de poder misógino, que pretendía imponer sus tesis en la legislación civil y a todas las mujeres, fueran católicas o no. En opinión de la revista *Dones en Lluita*, de Barcelona, la Iglesia era «nuestra particular “cruz”, (...) caja de sorpresas y eterna fuente de disgustos y de opresión para nosotras las mujeres».<sup>31</sup> La atención se centraba en los sectores más reaccionarios de la Iglesia y en Juan Pablo II, a quien la *Intervocalia de Dones de Barris de València* recriminaba por su injerencia en asuntos de estado, intromisión en la vida privada de las personas e insistencia en abordar en sus manifestaciones públicas aspectos relacionados con la mujer y la familia.<sup>32</sup>

La negativa de la Iglesia a aceptar el divorcio fue ocasión de numerosas críticas. Se atacó abiertamente la contradicción que se veía entre la defensa de la indisolubili-

29. *Vindicación Feminista*, núm. especial, 1982.

30. Como rezaba un mural en el barrio de Russafa (*Dones. Intervocalia de dones-barris*, 15, Valencia, diciembre de 1982).

31. *Dones en Lluita*, 1, octubre de 1981.

32. *Dones. Intervocalia de dones-barris*, 15, Valencia, diciembre de 1982.

dad del matrimonio por parte de la jerarquía y su aceptación de la separación y nulidad canónicas, como hacían integrantes del Colectivo Jurídico Feminista, que definían la postura de la Iglesia al respecto como «oscurantista» y paternalista.<sup>33</sup> Retomando algunas de las imágenes del anticlericalismo anterior, se reprochaba a los jueces de los tribunales eclesiásticos que actuaban «entre dulces sonrisas, untuosos apretones de mano y serviles consejos a las esposas», además de denunciar el coste, los trámites engorrosos y la injerencia de los sacerdotes en la vida privada de los cónyuges durante los procesos.<sup>34</sup> Las concentraciones, encadenamientos y protestas ante los tribunales eclesiásticos fueron frecuentes. No obstante, algunas organizaciones eran más prudentes, en especial en los primeros años de la transición, como el MDM, vinculada al PCE, que demandaba una ley de divorcio pero afirmaba respetar las creencias de quienes defendían la indisolubilidad del matrimonio.<sup>35</sup>

En la campaña por el divorcio fue recurrente la denuncia de la intromisión de la Iglesia en los asuntos públicos. En marzo de 1981, hubo encierros de feministas en Madrid, Bilbao, La Coruña y Pamplona para pedir una ley de divorcio progresista; en la catedral madrileña de San Isidro, se colocó una pancarta en que se leía «No a la injerencia de la Iglesia en la vida de las mujeres», que fue rota por un grupo de personas.<sup>36</sup> En las mismas fechas circulaba un folleto de la Coordinadora Feminista de Barcelona titulado *Les dones diem: ja n'hi ha prou que l'església es fiqui en assumptes civils*, en que las autoras se negaban a aceptar que la jerarquía restringiera el derecho a decidir su propia vida; en una manifestación en dicha ciudad, se coreó el slogan: «Si el Papa i els bisbes estiguessin casats, el divorci seria sagrat».<sup>37</sup>

La elaboración de un proyecto de ley de divorcio por parte de una formación política con importante componente católica como UCD fue interpretada por algunas feministas como prueba de la alianza entre los poderes civil y religioso contra los intereses de las mujeres. Empar Pineda, de la Coordinadora de Organizaciones Feministas, creía que era

un escándalo que la doctrina de la Iglesia Católica en esta materia cobre fuerza de legislación civil (y poco importa que esta fuerza se imponga descaradamente como en los tiempos de Franco, o de tapadillo, como en los tiempos de la Constitución de UCD).

Esta organización publicó en septiembre de 1979 un manifiesto «Por el divorcio, contra la Iglesia y la UCD», en que llamaba a

33. Cristina Alberdi, Ángela Cerrillos y Consuelo Abril: *Ahora divorcio*, Madrid, Bruguera, 1977, p. 16. Nuria Beltrán, del Colectivo Jurídico Feminista, comentaba en febrero de 1977 a raíz de una sentencia del tribunal eclesiástico de Barcelona: «Estamos en el siglo XX y la mujer no necesita del paternalismo de la Iglesia» (*Vindicación Feminista*, 8, 1-II-1977).

34. *Vindicación Feminista*, 29, diciembre 1979.

35. MDM: «¿Cuál es nuestra actitud ante el divorcio?», *La mujer y la lucha. Boletín del Movimiento Democrático de Mujeres*, 35, 15 de octubre de 1977.

36. *El País*, 8-III-1981.

37. M. Nash: *Dones en transició...*, p. 192.



movilizaciones dirigidas contra los dos responsables de que todavía no dispongamos de un derecho tan elemental como el divorcio y de que éste atente contra los derechos de las mujeres: la UCD y la Iglesia.<sup>38</sup>

En una manifestación en Madrid, convocada por la Plataforma de Organizaciones Feministas, se aludía a un pretendido acuerdo entre el gobierno y la Iglesia en pancartas y eslóganes: «Los obispos y UCD, todos contra la mujer», «La Iglesia y la UCD se casan otra vez», «UCD, UCD, la sotana se te ve».<sup>39</sup>

La reivindicación de derechos reproductivos y del control del propio cuerpo desembocaba con frecuencia, entre las feministas, en alusiones anticlericales a lo que de nuevo se interpretaba como una intromisión de la Iglesia en la legislación común a la ciudadanía y en la privacidad de las mujeres. De una forma muy gráfica, Montserrat Roig afirmaba que «el cuerpo de las mujeres españolas pertenece a la Iglesia y al Estado», «del mismo modo que el cura manipula las almas, el ginecólogo es el manipulador del cuerpo de la mujer».<sup>40</sup> Se denunciaban además «las falsedades y tergiversaciones» que sobre la sexualidad femenina había vertido el discurso religioso.<sup>41</sup> El Colectivo Jurídico Feminista censuró el peso de la Iglesia «cuya misoginia con respecto a la mujer es de sobra sabida» sobre las autoridades y su rechazo a los anticonceptivos y el aborto, en contra de los criterios científicos y contra la opinión de la mayoría de la sociedad española, aludiendo así a una imagen retrógrada y fanática de la Iglesia.<sup>42</sup>

Por otro lado, se argumentó que la jerarquía y los católicos antiabortistas caían en una clara contradicción al decir defender de la vida y a la vez aceptar la pena de muerte, negar el riesgo grave para la salud de la madre en algunos casos y olvidar a aquellas mujeres que morían a causa de los abortos clandestinos.<sup>43</sup> En el mismo sentido, el Partit Feminista de Catalunya afirmaba que nadie conseguiría impedir la despenalización del aborto,

ni el Papa, con sus estentóreas diatribas a favor de la vida y su apacible indiferencia respecto a los 800 millones de personas que morirán de hambre en el mundo en 1982, según el cálculo previsto por Naciones Unidas; ni el Opus.<sup>44</sup>

En la campaña del aborto, los ataques se dirigían sobre todo a la colaboración de la Iglesia y AP: en una concentración feminista ante las Cortes mientras se votaba el

38. *Vindicación Feminista*, 29, diciembre 1979. *Combate*, septiembre de 1979.

39. *Ecclesia*, 1967, 1980, cit. por A. Botti y N. Montesinos: «Anticlericalismo y laicidad...», p. 347.

40. *Cambio 16*, 413, 4-XI-1979.

41. Manifiesto inicial de la Asamblea de Mujeres de Vizcaya, octubre de 1976, en Amparo Moreno: *Mujeres en lucha. El movimiento feminista en España*, Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 173-179.

42. Colectivo Jurídico Feminista, «Los partidos, a la hora de la verdad», *Vindicación Feminista*, núm. especial, septiembre de 1976.

43. Magda Oranich: «Anticonceptivos, divorcio, adulterio, amancebamiento», *Vindicación Feminista*, 19, 1-I-1978. Montse Fernández Garrido, en *Vindicación Feminista*, núm. especial, 1982.

44. *Vindicación Feminista*, núm. especial, 1982.

proyecto de ley de despenalización del aborto, se quemó una tiara de papel y se lanzaron gritos contra el papa, Teresa de Calcuta —que había apoyado a los movimientos pro-vida españoles—, la Conferencia Episcopal y AP.<sup>45</sup>

El anticlericalismo del movimiento feminista también afloraba cuando se aludía a la discriminación de las mujeres en la Iglesia. *Vindicación Feminista* criticó a Pablo VI en noviembre de 1976 por rechazar la ordenación sacerdotal de las mujeres:

por lo que se puede apreciar, la tradición judaica continua fuertemente arraigada a las tradiciones católicas, lo que supone un papel segundón de la mujer ante la vida y ante la historia laica o religiosa.

Algo después, Rosa Montero comentó con ironía que al menos la Iglesia aceptaba que las mujeres pudieran ser santas: «el hecho de que ser *santa* no conceda poder en la Tierra y el ser obispo sí puede ser una buena base de reflexión para cualquier ejercicio espiritual».<sup>46</sup> Estas reflexiones entroncaban con las inquietudes del catolicismo identificado con el espíritu del Concilio Vaticano II.

## FEMINISMO Y NUEVO ANTICLERICALISMO EN LA CULTURA CATÓLICA CONCILIAR

El discurso feminista que emanaba de los sectores católicos avanzados se fundamentaba en principios igualitarios, lejos ya de las alusiones al maternalismo social del primer tercio de siglo. Este nuevo lenguaje de igualdad fue elaborado por voces muy diversas. Destacaron aquellas católicas que se integraron en el movimiento de mujeres, que decidieron no consolidar un feminismo cristiano sino integrarse en las movilizaciones feministas junto con mujeres de otras procedencias, como hicieron Mary Salas o Mabel Pérez Serrano, entre muchas otras.<sup>47</sup> Hubo también clérigos y teólogos conciliares muy activos en el debate público —como Miret Magdalena, González Ruiz, Díez Alegría, Xirinacs o Llimona— que defendieron planteamientos feministas.<sup>48</sup> Nos centraremos en esos dos grupos, pues las asociaciones apostólicas contestatarias (HOAC, JOC, Comunidades Cristianas de Base) concedieron prioridad a la lucha social frente a las reivindicaciones feministas. No obstante, no puede olvidarse que apoyaban abiertamente

45. *La Vanguardia*, 7-X-1983. Vid. también *Mujeres Libertarias*, 0, 1985.

46. *Vindicación Feminista*, 5 (1-XI-1976) y 9 (1-III-1977).

47. Mary Salas: *De la promoción de la mujer a la teología feminista. Cuarenta años de historia*, Santander, Sal Terrae, 1993, pp. 81-82. Fueron mujeres que pasaron de la militancia católica a la feminista, social y política. Véase Mónica Moreno Seco: «Cristianas por el feminismo y la democracia. Catolicismo femenino y movilización en los años setenta», *Historia Social*, 53 (2005), pp. 137-153.

48. A veces desde fechas tempranas. Ya en la primera mitad de los setenta, Miret Magdalena había defendido en la revista *Triunfo* el divorcio civil y el eclesiástico e incluso el aborto: Gabriel Plata Parga: *La razón romántica. La cultura política del progresismo español a través de Triunfo (1962-1975)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 372-373.

los postulados igualitarios y participaban en actividades convocadas por asociaciones feministas y progresistas: la HOAC intervino por ejemplo en la organización de las I Jornadas Nacionales por la Liberación de la Mujer, que tuvieron lugar en Madrid en diciembre de 1975, y que reclamaron la despenalización del aborto, el divorcio, la supresión del delito de adulterio, etc.<sup>49</sup> Todos ellos y ellas representaban diversos matices y tendencias políticas y religiosas, pero contribuyeron a la movilización y al debate que consolidó la sociedad civil y la democracia. La defensa de la igualdad entre mujeres y hombres y el apoyo a la separación Iglesia-Estado les permitieron asumir el matrimonio civil, el divorcio, los anticonceptivos e incluso –aunque de forma menos extendida– cuestiones polémicas como el aborto.<sup>50</sup> Estas posiciones desembocaron con frecuencia en la crítica anticlerical.

Aunque todavía no se había desarrollado una teología feminista en España, algunas católicas proponían una relectura de la doctrina religiosa en clave igualitaria e interpretaban de forma negativa el sustento ideológico del catolicismo al patriarcado.<sup>51</sup> La propia Pilar Bellosillo, dirigente católica internacional, consideraba que la Iglesia había favorecido un tipo tradicional de mujer, madre y esposa, y afirmó: «no sólo se puede ser feminista aunque se sea cristiana, sino que se debe ser feminista porque se es cristiana».<sup>52</sup> Otros reproches a la Iglesia aludieron a su condena de la homosexualidad o la negativa a aceptar el sacerdocio femenino, insistiéndose en que feminismo y cristianismo eran compatibles.<sup>53</sup> En 1981 Maribel Aler Gay creía que «la ideología católica ahonda, refuerza y perpetúa el poder patriarcal de las sociedades occidentales» y que la jerarquía, aunque ya no defiende la inferioridad de la mujer respecto al hombre,

cambia de estrategia insistiendo en la radical diferencia entre los sexos y sus funciones sociales. Lo que en la práctica significa el sometimiento de la mujer como virgen, esposa y madre al padre y al marido respectivamente.

49. *Primeras Jornadas Nacionales por la Liberación de la Mujer. Conclusiones*, Madrid, diciembre 1975. En el mismo sentido, en enero de 1981 la Coordinadora de Comunidades Cristianas tomó parte en una manifestación en Madrid en demanda de un divorcio gratuito, por mutuo consenso y rápido (*El País*, 31-I-1981).

50. No obstante, no siempre era fácil la colaboración con feministas laicas, en especial en los primeros años de la transición. En 1976, en las Jornadas Catalanas de la Dona afloraron las discrepancias entre católicas de la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas) y otros grupos feministas en torno a sexualidad y familia, y las primeras criticaron los ataques, en su opinión «muy poco objetivos» a la Iglesia que a veces se vertían desde el feminismo. Véase Mary Nash: *Dones en transició...*, p. 119 y Mercedes Augustín Puerta: *Feminismo: identidad personal...*, p. 59.

51. Carmen Larraburu comenta algunas de las propuestas de teólogas feministas norteamericanas, como la atribución de virtudes consideradas femeninas a la divinidad, la crítica a la encarnación masculina de Dios, etc. (*Vindicación Feminista*, 9, 1-III-1977).

52. Pilar Bellosillo: «Influencia religiosa en la formación del modelo femenino», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. extraordinario XLVIII (agosto de 1975), pp. 286-287 y «Los movimientos de liberación de la mujer», *Incunable*, 310 (noviembre de 1975) (cit. por Mary Salas Larrazábal y Teresa Rodríguez de Lecea: *Pilar Bellosillo: nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Madrid, ACE, 2004, pp. 214-218).

53. M.<sup>a</sup> Teresa: «Reflexiones sobre la cuestión homosexual desde el análisis crítico de una creyente», *Dones en Lluita*, 1, octubre de 1981. Soledad Balaguer: «El Evangelio según santo Tomás: Cristo era feminista», *Vindicación Feminista*, 4, 1-X-1976.

Insistía en que el feminismo podía tomar de las mujeres que aparecían en la Biblia ejemplos de fortaleza, rebeldía, atrevimiento, riesgo, curiosidad por conocer o sensibilidad ante la belleza.<sup>54</sup>

Los dos principales debates en que se observa la incorporación de un lenguaje y categorías feministas a esta cultura católica conciliar fueron los que tuvieron lugar en torno al divorcio y al aborto. En el primer caso, la reflexión y la movilización comenzaron con la denuncia del funcionamiento de los tribunales eclesiásticos. La Asociación de Mujeres Separadas, fundada en 1974 por iniciativa de Ana María Pérez del Campo y Mabel Pérez Serrano, y el sacerdote Antonio Aradillas, antiguo consiliario de Mujeres de Acción Católica, censuraron la ineficacia y corrupción de los tribunales eclesiásticos en los procesos de separación, desde los medios de comunicación –prensa, radio e incluso televisión– o en algunas publicaciones.<sup>55</sup> Denunciaron que la separación canónica no ofrecía soluciones válidas, pues no permitía reconstruir la vida de los cónyuges separados.<sup>56</sup> Criticaron también la imagen que estaba ofreciendo la Iglesia en España al permitir sólo la nulidad a las personas con ingresos altos.<sup>57</sup> En el mismo sentido, Loles Díaz Acedo, en un libro sobre el divorcio escrito con la colaboración de Mabel Pérez Serrano y Mary Salas, entre otras y otros, reprochaba la complejidad y tardanza de los procesos de separación y nulidad en los tribunales eclesiásticos, y la necesidad de que hubiera un culpable para la separación.<sup>58</sup> Dando un paso más, en 1978, Ana María Pérez del Campo afirmó que en su opinión iba a ser muy difícil que la Iglesia quisiera abandonar sus prerrogativas pero que las mujeres habían ya roto con la doctrina religiosa que les imponía aguantar.<sup>59</sup>

Un argumento muy utilizado con frecuencia en defensa de un divorcio civil fue, de acuerdo con la separación Iglesia-Estado, que las autoridades debían legislar para todos los ciudadanos y no sólo para los católicos. Pilar Bellosillo consideraba el divorcio un mal, pero

una exigencia que se nos puede pedir a los cristianos que afirmamos la indisolubilidad del matrimonio es que aceptemos una legislación a la que puedan acogerse los que no profesan nuestra fe.<sup>60</sup>

54. Maribel Aler: «La libertad de la mujer: esa fruta prohibida», *Dones en Lluita*, 1, octubre de 1981 y Maribel Aler Gay: «La mujer en el discurso ideológico del catolicismo», en *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, 2, Madrid, UAM, 1982, pp. 233 y 245.

55. Además en septiembre de 1979 se encadenaron junto con otras organizaciones feministas en el tribunal eclesiástico de Madrid en protesta contra la actuación de dicha institución, lo cual les supuso detención y multa. Vid. Ana María Pérez del Campo y Mabel Pérez-Serrano: «Asociación Española de Mujeres Separadas», en *Españolas en la transición. De excluidas a protagonistas (1973-1982)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 52-61.

56. Mabel Pérez Serrano, como vicepresidenta de la asociación (*Cambio 16*, 251, 27-IX-1976).

57. Antonio Aradillas: *Divorcio 77*, Madrid, Sedmay, 1976, p. 14. Unos años antes había publicado *Proceso a los Tribunales Eclesiásticos*, Madrid, Sedmay, 1974, que fue denunciado por los jueces eclesiásticos de Madrid.

58. Loles Díaz Acedo: *El divorcio... a lo claro*, Madrid, Popular, 1981, pp. 23-28.

59. *Cambio 16*, 362, 12-XI-1978.

60. *Ecclesia*, 1911 (15-XI-1978, cit. por Mary Salas Larrazábal y Teresa Rodríguez de Lecea: *Pilar Bellosillo...*, pp. 219-221).

Ana María Pérez del Campo, junto con integrantes de otras organizaciones feministas, defendía que la Iglesia tenía derecho a mantener su doctrina, pero debía respetar la libertad de los ciudadanos en un Estado aconfesional.<sup>61</sup> En el mismo sentido, Miret Magdalena se mostraba partidario de una ley de divorcio, pues en su opinión, quien debía decidir era el pueblo español, y como las encuestas demostraban que la mayoría de españoles lo aceptaba, ningún gobernante, aunque fuera católico, podía oponerse.<sup>62</sup> En alguna ocasión incluso se afirmaba que la indisolubilidad del matrimonio religioso no era dogma de fe, que había sido una decisión relativamente tardía de la Iglesia y podía acabar aceptándose su disolución, como proclamaban Miret Magdalena, Díez Alegría, el jesuita José M.<sup>a</sup> Llanos o el capuchino Jordi Llimona, quien afirmó que «la época de los monolitismos dogmáticos ha pasado».<sup>63</sup>

Las críticas al episcopado fueron frecuentes entre estos sectores católicos debido a la posición de la jerarquía ante el divorcio. Por ejemplo en 1979, cristianos de izquierda como José Antonio Casasola del PCE, Alfonso Carlos Comín del PSUC, Mariano Gamo de la ORT o el religioso Josep Maria Xirinacs, expresaron su malestar por el documento de algunos obispos contra los partidos que aceptaban el divorcio y el aborto, y en 1981 el colectivo Cristianos de Madrid protestó por un nuevo documento de condena del divorcio.<sup>64</sup> Con un tono abiertamente anticlerical, Soledad Balaguer desde las páginas de *Vindicación Feminista* atacó a Juan Pablo II por sus alusiones a la excomunión de los divorciados «por la Santa Madre Iglesia, Apostólica y, hasta ahora, Romana, y a partir de ahora, Machistopolaca»; concluía su texto diciendo que ni todo el Vaticano podría contra la fe cristiana de todos los futuros excomulgados.<sup>65</sup>

Además, se censuraba a la Iglesia por su actuación en el pasado y por su resistencia a aceptar la existencia de un Estado no confesional. Loles Díez denunciaba que durante la Guerra Civil la Iglesia apoyó la dictadura —reproduce incluso un dibujo de un libro manchado de sangre con los textos «derecho canónico» y «religión católica»— y que en el Franquismo la sociedad civil se regía por las normas católicas que consideraban el matrimonio como un sacramento indisoluble.<sup>66</sup> Mostrando posiciones explícitamente anticlericales, Miret Magdalena, con motivo del debate sobre el divorcio, afirmó que

la estructuración de la sociedad civil no puede hacerse guiándose por el Derecho Canónico; eso sería caer en el clericalismo o en la teocracia, cosa la más contraria a la idea católica tradicional.<sup>67</sup>

61. «Divorcio y bendición episcopal», *El País*, 31-VII-1979.

62. En Antonio Aradillas: *Divorcio 77...*, p. 72. Vid. también Enrique Miret Magdalena y Salvador Muñoz Iglesias: *El divorcio (cara y cruz)*, Madrid, Ediciones 99, 1975.

63. Sus opiniones en *Vindicación Feminista*, 29, diciembre 1979 y A. Aradillas: *Divorcio 77...*, pp. 71 y 193.

64. *Cambio 16*, 377 (25-II-1979) y 485 (16-III-1981).

65. *Vindicación Feminista*, 29, diciembre 1979.

66. Loles Díez Acedo: *El divorcio... a lo claro...*, p. 14.

67. En Antonio Aradillas: *Divorcio 77...*, p. 73.

Varios religiosos advertían también contra una posible intromisión de la Iglesia en este ámbito. José M.<sup>a</sup> González Ruiz reclamaba «que la Iglesia comprenda que no es de su competencia ingerirse en el problema, puramente civil, del divorcio». Por último, Jordi Llimona recordaba que la Iglesia no debía entorpecer la ley de divorcio con intromisiones a las que no tenía derecho ni eran de su competencia, y sólo debía orientar a sus fieles.<sup>68</sup>

Otro tema que provocó una gran polémica fue el aborto. Suscitó muchas dudas y debates internos, y representa el aspecto que más alejó a estos sectores del feminismo laico. En todo caso, la actitud de quienes no lo apoyaban fue de prudente respeto ante las demandas de despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo.<sup>69</sup> Pero algunos católicos dieron un paso más y la admitieron. Un razonamiento recurrente en este caso fue la consideración del aborto como un mal menor, al situar la dignidad —de la mujer o del futuro niño— por encima de la vida. Miret Magdalena sostenía que la interrupción del embarazo era justificable cuando resultaba un mal menor y podía evitar una situación inhumana o una deshumanización. Reconocía que la doctrina oficial de la Iglesia era más severa, pero ante la inexistencia de declaraciones infalibles que prohibieran el aborto en todos los casos, concluía que podía desprenderse de la doctrina una interpretación más tolerante.<sup>70</sup> En el mismo sentido, Díez Alegría admitía la despenalización en algunos supuestos y recordaba que no era un asunto teológico ni de infalibilidad, sino ético.<sup>71</sup> José Luis Barbero, profesor de Ética de la Universidad de Comillas (Madrid), creía que era posible la justificación ética del aborto en determinados casos y condiciones en que constituía el mal menor o el mayor bien posible, como violaciones y condiciones desesperadas de miseria.<sup>72</sup>

Pero no se solía aceptar el aborto como opción de las mujeres, es decir, el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, como defendían las feministas laicas. En otras palabras, este fue el límite que el catolicismo feminista más avanzado no sobrepasó. En un encuentro convocado por la Fundación de Investigaciones Marxistas, el moralista Francisco Javier Elízari Basterra negaba el derecho de la madre a disponer libremente de la futura vida, «derecho que parecería de un cuño groseramente liberal», y José Luis Barbero decía con rotundidad: «disiento pues claramente de algunas formulaciones de proabortistas radicales: “mi útero me pertenece”»; con un razonamiento interesante se mostraba partidario de la maternidad voluntaria pero rechazaba tanto «el superado concepto burgués de libertad y propiedad privada del propio cuerpo» de quienes en otros ámbitos defendían la función social de los bienes, como la negativa a toda posibilidad

68. *Ibíd.*, p. 116. *Vindicación Feminista*, 29, diciembre 1979.

69. Por ejemplo, la feminista y demócrata-cristiana Mabel Pérez Serrano aceptaba el divorcio, pero creía que «el aborto es una situación límite que hay que evitar» (*ABC*, 31-III-1977).

70. Enrique Miret Magdalena: «El aborto: una historia católica», *Cambio 16*, 699 (22-IV-1985). Jordi Llimona también considera el aborto como un mal menor, según Santiago Dexeus y Margarita Riviére: *Anti-conceptivos y control de natalidad*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1977, pp. 40-44.

71. *El País*, 23-II-1983.

72. L. E. Sánchez y otros: *El aborto...*, pp. 94-95.

de elección de las madres o parejas de los partidarios de la libertad en los demás ámbitos de decisión.<sup>73</sup> El teólogo Benjamín Forcano, en la revista de la HOAC *Noticias Obreras*, aunque apoyaba los tres supuestos que preveía la ley (terapéutico, eugenésico y ético), no admitía otros como los motivos económicos.<sup>74</sup>

Al abordar el debate sobre la despenalización del aborto, de nuevo se recordaba el derecho y el deber del Estado de legislar para toda la ciudadanía, principio que la Iglesia debía asumir. La socialista y católica Asunción Cruañes, que fue diputada durante varias legislaturas, en 1977 respaldaba el divorcio y de la despenalización del aborto, porque a su juicio no se podía negar la realidad de los abortos clandestinos. Además, opinaba que la Iglesia no debía legislar ni interferir en el poder legislativo.<sup>75</sup> Las críticas al episcopado también aludían a la pretensión de la jerarquía de ocultar la pluralidad de opiniones de teólogos y pensadores católicos, y a su clasismo, por el silencio ante la práctica de mujeres adineradas que abortaban en el extranjero y la condena de todo tipo de aborto que perjudicaba a las mujeres de clases populares.<sup>76</sup> Forcano criticó la intransigencia de la Iglesia oficial en la defensa a ultranza de la vida del feto mientras que no lo hacía al legitimar la pena de muerte o no condenar las guerras.<sup>77</sup> Como puede observarse, muchas críticas anticlericales eran comunes al feminismo laico y católico, lo cual revela que ya no podía hablarse de una cultura católica monolítica, como sucedía en las primeras décadas del franquismo, sino de una heterogeneidad de culturas políticas vinculadas al catolicismo.

## ENTRE LA IGUALDAD Y LA DOCTRINA: LA DEMOCRACIA CRISTIANA

Una posición menos definida presentaron las formaciones políticas adscritas a postulados de la democracia cristiana, en especial UCD y los partidos agrupados en el Equipo de la Democracia Cristiana. De composición ideológica diversa, fueron incorporando progresivamente principios democráticos e igualitarios pero se vieron muy influidos por la doctrina oficial de la Iglesia. La opinión de muchas dirigentes y militantes de esos partidos, bastante avanzada, no siempre fue recogida por las posiciones oficiales de los mismos, pero contribuyó a su modernización.

En sus declaraciones públicas, el Equipo de la Democracia Cristiana se mostraba defensor de la igualdad entre mujeres y hombres, como un elemento vertebrador del nuevo régimen democrático.<sup>78</sup> En la controversia sobre el divorcio, la coalición aceptaba la aprobación del divorcio civil. En 1976, en las III Conversaciones del Equipo, se

73. *Ibíd.*, pp. 86-87 y 94-96.

74. *Noticias Obreras*, 1/15-VI-1979.

75. *Información*, 3 y 4-VI-1977.

76. Como hacía Enrique Miret Magdalena en *El País*, 15 y 16-II-1983.

77. *Noticias Obreras*, 1/15-VI-1979.

78. Por ejemplo, programa del Equipo Democracia Cristiana en *Vindicación Feminista*, 3, 1-IX-1976.

apoyó la separación del matrimonio civil y el canónico y el divorcio en el primer caso.<sup>79</sup> Jaime Gil Robles Gil-Delgado, uno de los dirigentes de la agrupación, era partidario del divorcio civil y de que los ciudadanos contrajeran matrimonio de acuerdo con su religión, recordando que si ésta les prohibía el divorcio debían actuar en consecuencia con sus creencias.<sup>80</sup> Esta posición no puede entenderse sin la actuación de mujeres del partido, que con frecuencia provenían del feminismo católico, como Mabel Pérez Serrano, Pilar Bellosillo o Mary Salas. En enero de 1977, treinta mujeres de partidos del Equipo de la Democracia Cristiana se reunieron en Barcelona para elaborar propuestas que fueran incorporadas al programa de la coalición y se declararon favorables al divorcio y al aborto en algunos supuestos –terapéutico y ético–.<sup>81</sup> Pero su capacidad de influencia tenía unos límites muy claros: el programa electoral del Equipo de 1977 defendía la igualdad entre mujeres y hombres, y potenciar la plena participación de las mujeres en la vida cívica, política y profesional, pero no hizo alusiones al divorcio o al aborto.<sup>82</sup> No obstante, la importancia política de esta formación, que tuvo eco en la prensa en los primeros años de la transición, se vio limitada por un escaso respaldo electoral y su disolución después de las primeras elecciones.

Mucho más peso político tuvo UCD. En los debates constitucionales, esta coalición defendía las posiciones de la Iglesia en aspectos relacionados con la moral, aunque con una cierta ambigüedad.<sup>83</sup> En consonancia con las manifestaciones de la diputada Carmela García Moreno a favor de la supresión del tratamiento discriminatorio de las mujeres en los Códigos Civil y Penal, UCD apoyó la desaparición del delito de adulterio; también aceptó la creación de centros de orientación familiar.<sup>84</sup> Pero el debate sobre el divorcio permite analizar mejor las tesis de esta agrupación, que en ocasiones debían mantener difíciles equilibrios internos. En principio, se admitía el divorcio civil y que el Estado lo regulara, de acuerdo con la doctrina de la separación Iglesia-Estado, pero no existía tanto consenso en torno a las competencias del derecho civil y el canónico en la indisolubilidad del matrimonio canónico, es decir, si la posible disolución de un matrimonio católico debía obedecer sólo a la conciencia de los cónyuges, amparados por la legislación civil, o si ésta debía obligarles a permanecer casados. Cuando el gobierno de UCD propuso un proyecto de ley de divorcio civil, el partido se dividió: los sectores socialdemócratas respaldaban el divorcio por consentimiento mutuo, mientras que el ala demócrata-cristiana sustentaba un planteamiento más restrictivo. En el debate en las Cortes, José Antonio

79. *Vindicación Feminista*, 3, 1-IX-1976.

80. En Antonio Aradillas: *Divorcio 77...*, pp. 247-248.

81. Entre otras, Pilar Bofill y Rosa Serrano de Unión Democrática del País Valenciano, Ana Asensio y Carmen Delgado de Izquierda Democrática y señora de Gil Robles (*sic*) de Federación Popular Democrática (*La Vanguardia*, 18-I-1977, *El País*, 19-I-1977).

82. *Programa electoral del Equipo Democracia Cristiana*, 1977, p. 9.

83. Richard Gunther y Roger A. Blough: «Conflicto religioso y consenso...», pp. 78-80.

84. Entrevista a Carmela García Moreno en *Cambio 16*, 462, 12-X-1980. Debate sobre los centros de planificación familiar en *El País*, 28-IX-1978.



Escarpín apoyó la independencia del poder civil frente al canónico, pero Manuel Díaz Pinés reclamó incluso la indisolubilidad del matrimonio civil.<sup>85</sup>

La negativa de los centristas a la despenalización del aborto provocó menos disparidades. En 1978 UCD se declaró contraria al aborto, aunque matizó:

No podemos, sin riesgo de caer en una gran injusticia social, desconocer el gran problema que representa el medio millón de abortos que anualmente, y de forma clandestina, se realizan en el país.<sup>86</sup>

En los debates constitucionales, sin embargo, UCD se inclinó por posiciones abiertamente antiabortistas, frente a posturas más ambiguas de otras formaciones de matriz cristiana, como PNV.<sup>87</sup> No obstante, algunas mujeres vinculadas a la UCD se desmarcaron de la postura oficial del partido: en 1979 en el ayuntamiento de Oviedo, una concejala se abstuvo y otra votó a favor de la propuesta socialista de solicitar la legalización del aborto.<sup>88</sup> Entre las diputadas centristas, Carmela García Moreno no lo rechazaba abiertamente, Carmen Solano creía que había que despenalizarlo en algunos casos y Teresa Revilla afirmaba que la sociedad ya lo aceptaba de hecho.<sup>89</sup> En 1983, la UCD votó en contra del proyecto de ley propuesto por el gobierno socialista.<sup>90</sup> Es decir, la doctrina oficial pesó más que las dudas o cautelas de algunas de sus dirigentes.

## ANTIFEMINISMO CATÓLICO Y CLERICAL

En la cultura católica conservadora afloró el antifeminismo, que, en palabras de Bard, puede definirse como la oposición a los movimientos feministas y también a la emancipación de las mujeres.<sup>91</sup> El catolicismo más tradicional responsabilizó de la difusión de propuestas contrarias a la moral católica a «ideólogos y pseudos-moralistas» de forma muy vaga, a las propuestas que llegaban del extranjero o a los intereses de las autoridades, pero no solían mencionar a las feministas de forma explícita. No obstante, existen algunos indicios de la visión negativa que en estos círculos conservadores se tenía sobre el feminismo: en ocasiones se criticaba a «las fervorosas pancartistas de la libertad de adulterar», se acusaba de la «avalancha de separaciones» del momento «al feminismo y la libertad que hace que la mujer se deslice hacia campos muy alejados de su vocación» o se explicaban las movilizaciones en defensa de la despenalización del

85. *La Vanguardia*, 26-III-1981.

86. *El País*, 4-II-1978.

87. Quien no se declaró antiabortista, sino *no-abortista* (*El País*, 7-VII-1978).

88. *El País*, 28 y 30-X-79.

89. En Julio Iglesias de Ussel: *El aborto: un estudio sociológico sobre el caso español*, Madrid, CIS, 1979, pp. 106-108.

90. *La Vanguardia*, 7-X-1983.

91. Christine Bard: «Para una historia de los antifeminismos», en C. Bard (ed.): *Un siglo de antifeminismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 27.

aborto por la explotación masculina, el aburrimiento, el resentimiento o la soledad.<sup>92</sup> Se volvía así a antiguos estereotipos que identificaban a las feministas con la inmoralidad, con carencias personales o con el odio a los varones.

Más frecuentes fueron las voces contrarias a los derechos de las mujeres, y por tanto antifeministas, que provenían de diversos ámbitos. El episcopado era uno de los principales grupos de opinión de esta cultura católica. Como indica Callahan, reflejó la tensión entre el compromiso con una sociedad plural y el deseo de imponer la moral católica por medio de las instituciones democráticas.<sup>93</sup> En el mismo sentido, Feliciano Montero apunta la ambigüedad de la jerarquía al apoyar el proceso democrático pero no aceptar la pérdida de protagonismo que suponía y atacar proyectos como la legalización del divorcio y el aborto.<sup>94</sup> En la transición, la Conferencia Episcopal estuvo dirigida por obispos moderados, Vicente Enrique Tarancón y Gabino Díaz Merchán. Sin embargo, propugnaba principios morales muy tradicionales, en defensa de la familia y la vida que a su juicio debía recoger el Estado, aunque no recurriera a la confrontación política ni la excomunión religiosa. Por tanto, desde la ambigüedad o desde la oposición abierta, estas posturas pueden adscribirse al clericalismo, entendido como

el espíritu combativo de una Iglesia católica decidida a dominar las conciencias, a imponer su influencia en el Estado y la sociedad y a defender un amplio conjunto de privilegios heredados de tiempos anteriores.<sup>95</sup>

La jerarquía eclesiástica española condenó el divorcio. Recurría al argumento de la indisolubilidad de todo matrimonio, tanto civil como religioso, y recordaba a los católicos que debían obedecer esta doctrina. La Conferencia Episcopal, que representaba la opinión mayoritaria entre los obispos, hizo públicos varios documentos en que se recogían estas ideas y con los que, aunque reconocía la autonomía del poder civil, intentaba influir sobre los legisladores, apelando a su responsabilidad y a su pretendida obligación de respetar los derechos naturales de los ciudadanos y de defender la familia. Es decir, la jerarquía no acababa de renunciar a imponer la doctrina católica ni admitir su pérdida de influencia política.<sup>96</sup> Cabe destacar las declaraciones colectivas de noviembre de 1979 y febrero de 1981. En la primera, se insistía en que el divorcio era un mal para la sociedad, que abriría las puertas a numerosas rupturas matrimoniales, y se calificaba el divorcio por

92. Opiniones de un editorial del diario católica *Ya*, según Mariló Vigil: «Adulterio y nacional-catolicismo», *Vindicación Feminista*, 7, 1-I-1977; del sacerdote y juez-provisor eclesiástico de Valencia Vicente Javier Subirá García en *Cambio 16*, 362, 12-XI-1978; y del teólogo Niceto Blázquez: *El aborto. No matarás*, Madrid, BAC Popular, 1977, p. 73.

93. William Callahan: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 442.

94. Feliciano Montero: «La Iglesia y la transición», *Ayer*, 15 (1994), pp. 236-238.

95. Emilio La Parra López: «Anticlericalismo»..., p. 109.

96. No coincido con la interpretación de Pablo Martín, quien afirma que la jerarquía no ofreció una gran resistencia a la ley de divorcio y antepuso la separación Iglesia-Estado a consideraciones morales (Pablo Martín de Santa Olalla Saludes: «La ley de divorcio de junio de 1981 en perspectiva histórica», *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, 14 (2001), pp. 519-551).

mutuo consenso como absolutamente inaceptable, porque la pervivencia del vínculo no debía quedar a disposición de los esposos. En la declaración de 1981 se auguraba también que el divorcio pondría en peligro la familia.<sup>97</sup> Una vez aprobada la ley, la Conferencia Episcopal declaró que se negaría la comunión a los católicos divorciados.<sup>98</sup>

En el plano político, las posiciones de AP (Alianza Popular) sobre estos temas eran muy próximas a las de la Conferencia Episcopal. La adscripción política de este partido es motivo de debate historiográfico. Tradicionalmente la formación liderada por Manuel Fraga ha sido identificada con posiciones conservadoras pero democráticas, mientras que autores como Ferran Gallego la califican abiertamente de extrema derecha. Según este historiador, durante la transición AP, aunque se diferenciara de agrupaciones como Fuerza Nueva, era representante del reformismo franquista opuesto a una apertura democrática, como a su juicio se observa, entre otros temas, en la denuncia que los dirigentes de este partido hacían de la vulneración de la moral familiar con leyes como las del divorcio y el aborto.<sup>99</sup> En efecto, en el III Congreso Nacional de AP, celebrado en 1979, se presentó una ponencia contraria al divorcio y al aborto. En un intento por distinguirse de otras opciones de extrema derecha, Fraga afirmó en 1980 que no coincidía con las tesis de Blas Piñar –dirigente de Fuerza Nueva–, pues aceptaba el matrimonio civil y que ese vínculo pudiera disolverse, pero era partidario de impedir el divorcio de quienes hubieran elegido un matrimonio religioso.<sup>100</sup> Es decir, defendía la imposición de la doctrina católica de la indisolubilidad del matrimonio al ordenamiento jurídico estatal, una idea que podría definirse como clerical. Además, en la práctica su oposición al divorcio civil fue recurrente. En febrero de 1981 afirmó que «no es hora de leyes estridentes, como la del divorcio» y en el IV Congreso Nacional de AP indicó que apoyaba el documento episcopal sobre el tema.<sup>101</sup> Otros dirigentes de AP también censuraron el proyecto de ley de UCD, como Laureano López Rodó, quien criticaba

que las convicciones religiosas de la mayor parte de los hombres y mujeres de UCD sean reprimidas en aras de un sector ucedista que, consciente o inconscientemente, se ha colocado en el mismo frente que los freudo-marxistas en el tema del divorcio.<sup>102</sup>

97. *El País*, 25-XI-1979 y 5-II-1981. Muy minoritaria y muy poco influyente fue la postura de Javier Osés, obispo de Huesca, que en 1976 era partidario de admitir el matrimonio y el divorcio civil para los no católicos; en su opinión si se aprobara el divorcio civil, «la batalla no debemos intentar ganarla en las Cortes, en el nivel de la legislación, sino en el terreno pastoral: respetando la libertad de los que no quieren el matrimonio canónico y promoviendo la actividad pastoral para que los creyentes cristianos sean esposos consecuentes con el sacramento» (*La Vanguardia*, 13-VIII-1976).

98. *La Vanguardia*, 28-VI-1981.

99. Ferran Gallego: «Nostalgia y modernización. La extrema derecha española entre la crisis final del franquismo y la consolidación de la democracia», *Ayer*, 71 (2008), pp. 181-182. Según esta tesis, sólo a partir de 1982, al ocupar el espacio político representado por UCD, AP puede definirse como una «derecha extrema».

100. *La Vanguardia*, 16-XII-1979 y 9-XI-1980.

101. *El País*, 8-II-1981. *La Vanguardia*, 17-II-1981.

102. *ABC*, 24-I-1981.

En el debate de las Cortes, el diputado De La Vallina propuso que la legislación del Estado reconociera dos formas de matrimonio: una civil, con posibilidad de divorcio, y otra canónica, indisoluble, fórmula que creía era respetuosa con la libertad individual, la Constitución y los acuerdos con la Santa Sede.<sup>103</sup> Con su defensa de la indisolubilidad del matrimonio canónico, AP se convirtió en portavoz de los privilegios de la Iglesia católica y de su doctrina. Por otra parte, algunas agrupaciones católicas convocaron movilizaciones contra el divorcio, como Acción Familiar, que declaraba en 1981 que su legalización provocaría numerosas rupturas matrimoniales y reclamaba que se reconociera jurídicamente la indisolubilidad del matrimonio para aquellas personas que creyeran en ello, frente a otro matrimonio «divorciable».<sup>104</sup>

Los sectores más integristas del clero se distinguieron por sus posiciones antide-mocráticas y marcadamente antifeministas. Entre ellos destacaron organizaciones como la Hermandad Sacerdotal o un grupo minoritario pero activo de prelados, compuesto por el primado Marcelo González Martín, José Guerra Campos, Ángel Temiño o Pablo Barrachina, entre otros. Estos obispos se opusieron a la Constitución por diversos motivos, entre los que mencionaron expresamente las posibilidades de legalizar el divorcio y el aborto. Sus posturas extremas y clericales, que no concordaban con la doctrina del Vaticano II por cuanto su modelo de Estado era el confesional, fueron apoyadas públicamente por algunas organizaciones católicas.

La opinión de estos obispos y sacerdotes preconciliares causaron un gran impacto en la opinión pública, ya que insistían con alarmismo en la fractura social y moral que provocaría el divorcio. Son numerosos los ejemplos, de los que destacamos los siguientes. Pablo Barrachina, obispo de Orihuela-Alicante, afirmaba en 1977: «Mientras la vida interior y espiritual decrece, aumenta, crece, se agiganta la propaganda publicitaria de la pornografía, del amor libre y del divorcio». En un mensaje navideño de 1980, el obispo de Orense, Ángel Temiño, definió el divorcio como «producto de la lujuria que, al amparo de la ley, inconcebiblemente quieren introducir algunos católicos», censurando así a UCD.<sup>105</sup> Este grupo de obispos integristas criticaba abiertamente la actuación de las autoridades civiles, mostrando una postura de confrontación que les diferenciaba del resto de prelados. Guerra Campos, el más activo de todos ellos, afirmaba que la ley civil sobre el divorcio debía limitarse por el bien común; este obispo llegó a acusar de condescendencia al episcopado ante el proyecto de ley de divorcio. El primado, Marcelo González, propuso la celebración de un referéndum nacional sobre el divorcio.<sup>106</sup> Algunas organizaciones católicas que se manifestaron en contra del divorcio recurrieron a parecidos argumentos: en mayo de 1978 hubo varias concentraciones en Madrid en que se corearon eslóganes

103. *La Vanguardia*, 19 y 25-III-1981.

104. *La Vanguardia*, 1-IV-1981. Otro acto contra el divorcio tuvo lugar en Barcelona en abril de 1981, convocado como una «llamada a los católicos» (*La Vanguardia*, 22 y 28-IV-1981).

105. Pablo Barrachina: *El divorcio y la opinión pública*, Alicante, Separata del Boletín Oficial del Obispado de Orihuela-Alicante, 1977, p. 41. Mensaje de Temiño en *El País*, 27-XII-1980.

106. Ideas de Guerra Campos en *ABC*, 3-VI-1978 y *La Vanguardia*, 14-III-1981. El planteamiento de González en *El País*, 27-IX-1978.

como «Defiende a España defendiendo a la familia», «El divorcio rompe la familia. España se rompe sin familia» o «Suárez, atiende, la familia no se vende».<sup>107</sup>

Aunque pueden encontrarse algunos matices en las posiciones clericales sobre el divorcio, la negativa rotunda a aceptar la despenalización del aborto fue unánime entre la jerarquía, AP y las organizaciones católicas integristas. Primaban el derecho a la vida por encima de toda consideración, ya que la definían como el bien supremo al que debía supeditarse cualquier circunstancia médica o social. Como apuntaba Iribarren, secretario de la Conferencia Episcopal, el aborto «es un asesinato y punto final. En el instante en que una célula se pone en marcha sólo Dios manda en ellas. La Iglesia no transigirá nunca. Jamás».<sup>108</sup> La Conferencia Episcopal de nuevo hizo públicas varias declaraciones en que condenó el aborto, aunque reconocía que quienes recurrían a esa decisión lo hacían por condiciones sociales o personales extremas y se ofrecía a colaborar con las autoridades.<sup>109</sup> Los obispos integristas volvieron a lanzar una campaña contra políticos y partidarios esta vez de la despenalización del aborto, a la que se incorporó la Hermandad Sacerdotal, que en un comunicado definió el aborto como el crimen más monstruoso e inhumano y, dando la vuelta a un argumento anticlerical, denunció la contradicción de abolir la pena de muerte y permitir el aborto.<sup>110</sup>

AP, que ya en 1978 había votado en contra de la creación de centros de orientación familiar, mostró una actitud muy combativa contra el aborto, incluso una vez comenzado su proceso interno de renovación a partir de 1982.<sup>111</sup> Las declaraciones de Fraga no dejaban lugar a dudas, con un discurso tremendista, acusando al gobierno socialista de legalizar el aborto para matar niños o comparando el aborto con «las pirámides de cabezas cortadas por los mongoles en las ciudades vencidas, o como el holocausto nuclear de Hiroshima»; incluso se preguntaba:

¿es que pretendemos introducir leyes eugenésicas de mejora de la raza como hicieron aquellos regímenes de negra memoria, tan alejados de nuestras convicciones democráticas?<sup>112</sup>

Además negaba que la cuestión del aborto pudiera reducirse a un derecho de la mujer al propio cuerpo, porque a su juicio ese cuerpo era suyo pero también era el lugar en que había comenzado una nueva vida.<sup>113</sup> Otro dirigente de AP, José M.<sup>a</sup> Ruiz Gallardón, auguraba que la despenalización del aborto provocaría «una situación de desolación y violencia en una sociedad degenerada».<sup>114</sup> Tras la aprobación del proyecto de ley socia-

107. *El País*, 24-V-1978.

108. *El País*, 1-VI-1978.

109. Declaraciones de febrero y julio de 1983 (*El País*, 6-II-1983 y 16-VII-1983).

110. *ABC*, 22-II-1983. En las mismas fechas, su presidente, Luis Madrid Corcuera, criticó el «permisivismo» del momento que hiere el ambiente de las familias, los niños y los jóvenes (*ABC*, 18-II-1983).

111. *El País*, 28-IX-1978.

112. *El País*, 25-IV-1983 y 26-V-1983.

113. *ABC*, 5-II-1983, cit. por Gerardo Hernández Rodríguez: *El aborto en España, análisis de un proceso socio-político*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992, p. 171.

lista en octubre de 1983, AP, con el apoyo de Unió Democràtica, presentó un recurso de inconstitucionalidad, que retrasó la aprobación definitiva de la ley a julio de 1985.

En contra del aborto hubo una movilización social muy importante, impulsada por numerosas organizaciones católicas, entre las que destacaron Acción Familiar, la Asociación Pro Vida y la Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos, que se unieron en la Comisión Nacional en Defensa de la Vida.<sup>115</sup> En los primeros meses de 1983, en que se estaba discutiendo la ley en las Cortes, se sucedieron las manifestaciones en toda España (Sevilla, Burgos, Valladolid, Granada, Vigo, Córdoba, Valencia, etc.) convocadas por agrupaciones antiabortistas.<sup>116</sup> La Comisión Nacional convocó una multitudinaria concentración en Madrid en marzo de 1983, en que se leyeron un mensaje de Teresa de Calcuta y un manifiesto que aludía a la defensa de los derechos del niño y donde se afirmaba que la mujer no era dueña del ser que llevaba en su cuerpo.<sup>117</sup> Las concentraciones y manifestaciones continuaron unos meses más tarde, como la que tuvo lugar en Madrid en junio, bajo el lema «España cristiana», para unir a los católicos contra el aborto.<sup>118</sup> Además, se publicaron folletos y libros, en que religiosos, médicos y filósofos se oponían a la despenalización del aborto; en uno de ellos Julián Marías negaba el derecho de las mujeres de decidir sobre su cuerpo, porque a su juicio el niño no era el cuerpo de la madre, y censuraba la consideración de la maternidad como la obligación de soportar un crecimiento intruso que se podía eliminar, lo cual suponía una deshumanización de las relaciones entre padre-madre-hijo.<sup>119</sup>

#### ANTIFEMINISMO ANTICLERICAL:

#### LA EXTREMA DERECHA EXTRAPARLAMENTARIA

Durante la Transición, las fuerzas políticas cuyo referente ideológico era el 18 de julio de 1936 no consiguieron poner en peligro el proceso de democratización, pero hasta su práctica desaparición en torno a 1982 representaron un colectivo a tener en cuenta en la controversia entre derechos de las mujeres y catolicismo.<sup>120</sup> Una de las principales

114. *El País*, 1-X-1983.

115. Vid. Jesús M.<sup>a</sup> Vázquez: *La vida a debate. El aborto en la prensa*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1983, pp. 61-75. Sus dirigentes eran: Justo Aznar (Asociación Pro-Vida), Carmen de Alvear (Confederación Católica de Padres de Familia y Padres de Alumnos) y Julio Castelao (Acción Familiar), quien afirmó que peor que la violación era el asesinato de un inocente (*ABC*, 9-II-83 y 6-III-1983; *El País*, 27-I-83; *Cambio 16*, 584, 7-II-1983).

116. Jesús M.<sup>a</sup> Vázquez: *La vida a debate...*, pp. 150-151.

117. Acudieron más de medio millón de personas, según *ABC* (6-III-1983) y unas 150.000 según *El País* (6-III-1983).

118. *El País*, 28-VI-1983.

119. Julián Marías: «Una visión antropológica del aborto», en *En defensa de la vida*, Madrid, Comisión Nacional en Defensa de la Vida, 1983, pp. 19-20.

120. La definimos como extraparlamentaria porque Blas Piñar fue el único diputado de estas agrupaciones de extrema derecha; ocupó su escaño sólo entre 1979 y 1982.

novedades que ofreció el fenómeno anticlerical en la Transición fue la aparición de opiniones divergentes y críticas a la Iglesia institucional por parte de algunos sectores ultraconservadores, una actitud que les distinguía de AP. Ante la difusión y adaptación, en mayor o menor medida, de las propuestas del Vaticano II y la aceptación del proceso democrático por buena parte de la jerarquía y del clero, esta extrema derecha se sintió traicionada, como heredera que se sentía del nacional-catolicismo franquista.

A la vez, desplegó un lenguaje antifeminista que entroncaba con la tradición del antifeminismo de la derecha reaccionaria del primer tercio de siglo y del propio franquismo.<sup>121</sup> Esta extrema derecha franquista, católica, arremetía contra los derechos de las mujeres y la libertad sexual, en la misma medida en que lo hacía contra la libertad de cultos o el pluralismo ideológico.<sup>122</sup> En términos generales, la insistencia de estos grupos en la virilidad desembocaba en la misoginia y al antifeminismo. Según Bard, esta posición política supone la forma más virulenta del antifeminismo, pues es partidaria de una relación entre los sexos jerarquizada.<sup>123</sup> En sus declaraciones públicas, la defensa de la familia patriarcal y la sumisión de las mujeres se completan con anatemas contra el feminismo, el divorcio o el aborto, que según estas agrupaciones provocan la decadencia de la sociedad.<sup>124</sup>

En la Transición española, los grupos más activos e influyentes de extrema derecha extraparlamentaria fueron Fuerza Nueva y los Guerrilleros de Cristo Rey, aunque no pueden olvidarse las distintas Falanges, la Confederación Nacional de ExCombatientes o periódicos como *Arriba* y *El Alcázar*. En su discurso ideológico,

las afirmaciones gratuitas sustituyen a las explicaciones, las amenazas a los análisis y los adjetivos altisonantes y virulentos deforman e impiden todo intento de objetividad.<sup>125</sup>

Este fue el tono en que se expresaron sus líderes políticos. Blas Pilar, dirigente de Fuerza Nueva, hizo declaraciones de condena absoluta del divorcio, incluso en el caso del matrimonio civil, y por supuesto del aborto. Haciendo gala de una gran confusión ideológica, rechazó el proyecto de ley del divorcio argumentando que estaba en contradicción con los acuerdos con la Santa Sede y con la Constitución, por cuanto ésta garantizaba la libertad religiosa.<sup>126</sup> Fuerza Nueva participó en las movilizaciones contra

121. Remitimos a Teresa María Ortega López: «Conservadurismo, catolicismo y antifeminismo: la mujer en los discursos del autoritarismo y el fascismo (1914-1936)», *Ayer*, 71 (2008), pp. 53-83 y Rebeca Arce Pinedo: «De la mujer social a la mujer azul», *Ayer*, 57 (2005), pp. 247-272.

122. Rosario Jabardo Montero: «La extrema derecha española, 1976-1996: estrategias de movilización y estructura de oportunidad política», *Sistema*, 135 (1996), p. 120.

123. Christine Bard: «Para una historia de los antifeminismos»..., p. 33.

124. En referencia a la extrema derecha francesa actual, Fiammetta Venner: «La extrema derecha y el antifeminismo», en C. Bard (ed.): *Un siglo de antifeminismo*..., p. 351.

125. José Luis Rodríguez Jiménez: *Reaccionarios y golpistas. La extrema derecha en España: del tardofranquismo a la consolidación de la democracia (1967-1982)*, Madrid, CSIC, 1994, p. 21.

126. *La Vanguardia*, 18-III-1981. Su rechazo al divorcio también en *Cambio 16*, 377, 25-II-1979.

el aborto. En marzo de 1982 organizó una manifestación antiabortista y Blas Piñar pronunció un discurso en que comparó el derecho al aborto con el terrorismo; el acto se cerró con el canto del himno franquista *Cara al Sol*.<sup>127</sup> Las posiciones anticlericales de Fuerza Nueva y de *El Alcázar* afloraron cuando tildaron a la Conferencia Episcopal de excesiva prudencia y se alinearon con las tesis integristas de Guerra Campos sobre el divorcio o el aborto.<sup>128</sup> Con la misma orientación, diversas agrupaciones falangistas y tradicionalistas convocaron actos contra el divorcio y el aborto, en que las referencias religiosas eran centrales: en diciembre de 1980 en una manifestación organizada por las Juventudes Tradicionalistas bajo el lema «Familia, sí; divorcio, no», se corearon consignas como «Suárez, masón, queremos religión» y se portaron fotografías del Papa y una pancarta en que se podía leer «Nada sin Dios». En otra celebrada en Madrid en octubre de 1983, convocada por el Movimiento Católico Español contra el aborto, se entonó el *Cara al sol* con el brazo en alto y se rezó el rosario.<sup>129</sup>

Como indica Venner, una característica de la extrema derecha es el recurso a actos de violencia contra personas o instituciones acusadas de feministas.<sup>130</sup> En la Transición española, fueron frecuentes la intimidación y acoso a militantes del feminismo, las agresiones a religiosos progresistas y los ataques contra actos emprendidos por el movimiento de mujeres o por católicos de base. Estas amenazas y atentados fueron protagonizadas en especial por los Guerrilleros de Cristo Rey, ya desde principios de la década de los setenta.<sup>131</sup> En febrero de 1974 esta organización hizo una pintada en las paredes del colegio del Loreto de Madrid, para jóvenes de la alta burguesía, debido a la polémica que se había suscitado en el centro al introducirse algunas reformas y valores novedosos por parte de las religiosas que regentaban el colegio, a quienes se acusaba de incitar a las alumnas a abrazar el comunismo y al desenfreno sexual: «Monjas rojas a Moscú», «Ursulinas (sic) corruptoras de menores» y «¡Sexólogas!».<sup>132</sup> Este ejemplo refleja a la perfección la reacción negativa de este grupo ante el sentimiento de amenaza provocado por sectores del catolicismo más avanzado que rompían con la doctrina moral católica más tradicional. En un encierro convocado por la Asociación de Mujeres Separadas en diciembre de 1976, intimidaron a sus integrantes ostentando objetos contundentes en torno a la iglesia donde se habían concentrado las feministas.<sup>133</sup> Una de las agresiones más impactantes de los Guerrilleros de Cristo Rey tuvo lugar en noviembre de 1980, en que, mientras se celebraba una mesa redonda sobre el divorcio en la Universidad Au-

127. ABC, 27-III-1982 y *La Vanguardia*, 27-III-1982. En un mitin en mayo de 1982, Piñar afirmó: «Cómo no va a llorar la Virgen con la ley del aborto y con el divorcio» (*La Vanguardia*, 17-V-1982).

128. ABC, 16-12-1979 y *El Alcázar*, 6-II-1983.

129. ABC, 6-XII-1980. *El País*, 6-XII-1980 y 8-X-1983.

130. Fiammetta Venner: «La extrema derecha...», p. 356-359.

131. José Luis Rodríguez Jiménez: *Reaccionarios y golpistas...*, pp. 221-222.

132. *Cambio 16*, 120, 4-III-1974. Cita la pintada Rafael Cruz: «Sofía Loren, sí...», p. 200.

133. Ana M.<sup>a</sup> Pérez del Campo y Mabel Pérez-Serrano: «Asociación Española de Mujeres Separadas...», p. 59.



tónoma de Madrid con participación de representantes de partidos y organizaciones de mujeres, lanzaron cócteles molotov contra los asistentes, causando quemaduras a varios de ellos.<sup>134</sup> Además, amenazaron por teléfono y por carta a conocidas feministas, como Mabel Pérez Serrano y Ana María Pérez del Campo, con mensajes como: «A las Pérez os vamos a dar una paliza que os vamos a desfigurar la cara tanto como tenéis el alma. Este es el último aviso. ¡Viva la familia! ¡Viva Cristo Rey!». <sup>135</sup>

No obstante, la violencia no fue patrimonio exclusivo de este grupo. Con cierta frecuencia, la prensa periódica recogía noticias de ataques y atentados contra manifestaciones feministas, llevados a cabo por jóvenes de ultraderecha que cantaban el *Cara al Sol* brazo en alto y lanzaban insultos y gritos contra el divorcio y el aborto, provocando en ocasiones heridas y contusiones.<sup>136</sup> También acosaron a militantes de izquierda y del movimiento de mujeres; como botón de muestra, la Alianza Apostólica Anticomunista, otra organización terrorista de extrema derecha muy activa, amenazó de muerte en 1980 a Llum Quíñonero, feminista y militante del MC de Alicante, quien se había destacado en la crítica a las posiciones eclesiásticas contra los anticonceptivos, el divorcio y el aborto.<sup>137</sup>

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Puede afirmarse que las feministas españolas consiguieron que, a lo largo de la Transición, lo personal fuera político, al impregnar el debate público con sus demandas, que reclamaban una igualdad formal, pero también cambios en el ámbito de la privacidad. Al hacerlo, implicaron no sólo a las culturas políticas de la izquierda laica, sino que interpelaron y obligaron a tomar postura a todo el arco político católico, que en ocasiones se incorporó a sus reivindicaciones y en la mayor parte de los casos se opuso, esgrimiendo la doctrina católica tradicional en torno a la familia y la moral que emanaba de la jerarquía eclesiástica. Estas resistencias de las culturas políticas católicas conservadoras dieron lugar a la reaparición del anticlericalismo, que experimentó algunos cambios y mostró una novedosa heterogeneidad, pero sobre todo se convirtió en un referente identitario común al feminismo.

En una época de una gran movilización social, de destacadas recomposiciones políticas y de notables resistencias a la formulación de unas bases democráticas para el país, el consenso alcanzado en la ambigua redacción de la Constitución ocultaba un

134. ABC, 25-XI-1980 y *El País*, 25-XI-1980.

135. Ana M.<sup>a</sup> Pérez del Campo y Mabel Pérez-Serrano: «Asociación Española de Mujeres Separadas...», p. 57.

136. Por ejemplo, *Mundo Diario*, 31-XI-1979 y *El País*, 11-III-1983.

137. Llum Quíñonero Hernández: «Mujer, feminismo y transición política», en *La transición a la democracia en Alicante, 1974-1982*, Alicante, Universidad de Alicante, 2006, p. 209. Francisco Moreno Sáez: *Partidos, sindicatos y organizaciones ciudadanas en la provincia de Alicante durante la transición (1974-1982)*. *El Moviment Comunista del País Valencià* (<<http://www.archivodemocracia.ua.es/db/articulos/41.pdf>>).

conflicto que se hizo especialmente visible cuando se decidió convertir en leyes algunos de los artículos constitucionales que afectaban a derechos de las mujeres y que la Iglesia entendió atentaban contra la doctrina católica. La presión del movimiento feminista y la incorporación del lenguaje de la igualdad en los partidos hegemónicos de izquierda y en sectores amplios de la opinión pública permitieron ir venciendo esas resistencias y contribuir al paso de un Estado nacional-católico a otro no confesional y al desarrollo de una ciudadanía igualitaria y respetuosa con la diferencia. Al contrario de lo sucedido en torno a la educación, otro aspecto muy polémico en las relaciones Iglesia-Estado en que ha sido imposible un acuerdo entre partidarios de una escuela laica y defensores de la enseñanza confesional, los cambios culturales y de mentalidad de la sociedad española han permitido la consolidación de derechos básicos para las mujeres. Dicho de otro modo, el significado y el alcance de la democracia actual debe mucho al debate feminismo-antifeminismo de la Transición, que a su vez no puede entenderse sin tener en cuenta la polémica catolicismo-anticlericalismo.